

## カンツォネッタ (Canzonetta)

倉 橋 重 史

昨年の秋、院生からエッセー（エッセ）を投稿するような話があった。その時はお断りしたが、年末、正式に依頼状が舞いこんできた。最初断った一つの理由は多忙であるからである。第二は次のような理由による。いわゆるエッセの原義はモンテーニュが指摘しているように「生まれた能力の試し」であり、試論（Versuch）である。厨川白村はそれを「思想を所有する抒情詩」と解した。私はエッセを軽妙な随筆とは考えていないので、それを試みる点で適当でないと思ったからである。その依頼状には誌面の充実のためと書いてあったが、誌面を汚すことになるので躊躇した。しかし手紙の差出人は私がゼミ生の作成している雑誌に投稿したことを知っており、院生の依頼だけに応えないのは不公平で片手落ちであると思われることを考え、またその正当性も認められるので、エッセではなく、雑文を披瀝してその責に応えることにした。

### 1. シュッツと視線

Dez. 28 1995

例年クリスマスの当日には聖書を読むことにしている。アト・ランダムに頁を開いてみると、今年はヨハネ伝の9章であった。丁度「現象学的社会学試論」という小論の初校が年末にきて、校正をしていると、この章に関連する問題と重なった。それはメルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』に述べている、見える（le visible）という行為の意味と、シュッツが『社会的世界の意味構成』において指摘した「視線（眼差し）」（Blick）の問題と関連するからである。ここでは大学院の講義で取り上げたシュッツの問題に限定して問題を考えてみたい。

いわゆる現象学的社会学と呼ばれている研究では、リットのように「視界の相互性」（Reziprozität der Perspektiven）やシュッツの視線など、見るとい

う行為が取り上げられている。リットのいう視界とは見られた空間であり、それは見る私の体験において統一されているものと解される。汝もまた我と同様に視界の中心であると考えられる。そこに視界の相互性があり、多くの他者との結合圏が考えられる。

シュッツは視線の問題をヴェーバーの理解の方法を吟味することによって解明していく。彼はヴェーバーの意味について、「自己の体験に向ける特定の視線の方向」を言い表すものと理解し、「行為に向けられる意味は自己の体験に対する視線の特殊な向け方」であると表現している。しかし彼はその視線とは何なのかを明らかにしていない。また彼のいう社会的世界は個人のパースペクティヴ的な短縮（perspektivischen Verkürzungen）として現われると説明する。しかしなぜパースペクティヴ的な短縮であるのかについても明らかにしていないようである。前者の視線に関してはメルロ＝ポンティの方が明快である。すなわち彼は『眼と精神』において私の身体が「見るもの」とであると同時に「見えるもの」とであるという謎を解いているからである。

しかしここにおいても見る、見えるという行為が前提になっている。ヨハネ伝はこの日常的な前提自体を覆す。ご存じのように、第9章は福音としての癒し、眼の不自由な人を癒した話である。そして39節には「見えぬ人は見え、見える人は見えなくなる」とある。常識的な見方、判断の逆説であり、価値観の転倒であり反転である。しかしそれは果たして常識的なものの見方の逆説、転倒、反転といえるのか。論理学や集合論でいう Paradox と数学でいう反転（inversion）、写真の reversal とでは意味が違いうように、見えると見えないという関係は日常的な次元と非日常的なそれとは異なるであろう。光のなかで見ることと、闇夜でのそれとの相違を体験するのはその例である。またわれわれは日常的に見ていて、実はよく見ていないという経験をする。そのような経験が日常的であるともいえる。しかし見ることによらなければ見えないことも事実である。

ところで、この聖句でいわれているのは肉眼や裸眼で見るという行為ではなく、もちろん信仰上の問題である。そこでは世の光としてイエスの視覚障害の人への癒しを挙げて、見えないパリサイ（ファリサイ）人の信仰が問われている。だが日常生活において、見えるものが実は見えないという状態が、他者理

解においてもつ意味は重要である。他者理解、間主観性の説明は見ることの可能性を前提として行なわれるかぎり、十分であるとはいえないであろう。見ることができるが見えないことと表裏であるとともに、同時的に共存するということを前提にして初めて他者理解の可能性、その内容の多様性とその限界を知ることができるといえよう。

またパースペクティブ的な短縮は常識的には遠いものほど小さく見えるという意味であるが、社会的世界におけるパースペクティブは見る人の位置、状態等によって多様である。シュッツがそれを他者理解の多元性というのはそのためである。しかしパースペクティブ的短縮の構造がどのようにして形成されるのかについての説明はない。それは展望、眺望、視界、視点の意である。遠近法と訳す場合、それは厳密には数学や美学的な意味である。他者理解の前提となるパースペクティブとは図学や絵画における線、色彩の遠近法の単なる比喩ではないはずである。遠近法は自然科学的であるが、ここで問われているのは体験におけるパースペクティブである。汝の姿、相在 (Sosein) ではなく、汝の定在 (Dasein) の問題である。メルロ＝ポンティも「奥行」(profondeur) を重視している。パースペクティブ的短縮は一面的、平面的、等質的ではなく、見えない状態が見える状態になり、逆に見えたことが見えていないという事態に転化するという過程を含み、そこに見ようとする意志の強弱、一方的な *bekannt* と双方的な *gekannt*, あるいは相互の誤認など、多面的で多様性に富む短縮であるといえよう。シュッツが他者理解を「解釈 (物の見方) のパースペクティブ」(Auffassungsperspektiven) においてのみ与えられていると言っているのはこの意味であろう。だがその解釈がいかにして可能であるかが問題として残っている。

このように考えると見るという行為に関して、見るということ、見えること、見えないこと、見ないことの4つの相と、それら相互の関連性を点検しなければならないことに気付くのである。そしてその後にパースペクティブ的に短縮して見るということが何を意味するかを検討しなければならないであろう。遠近法的に見ることは確かに空間把握の様式であるが、時間的には見えない状態から見える状態に変化し、さらに単に生理的に見ることと共に精神的な意味においても見るができるようになり、最初の見る身体が見える身体に変化

するというプロセス自体を意味すると解することもできる。シュッツの「回顧的な視線」(rückschauende Blick)や蔵内博士の「自覚の後至性」は時間的なパースペクティブであると解釈することができよう。

ところで聖書のその節を読んでいて、若い頃失明された岩橋武夫氏の『私の指は何を見たか』という書物を中学生の頃、読んだ時の強烈な印象を思い出した。そこでは信仰によって指が眼となった体験が記されていた。眼の不自由な人にとって、指は単なる視線の機能を代用するものではなく、見るという身体そのものになったのである。身体論からの視線の理解を社会学的に再検討することの必要性を再認識しなければならないであろう。なおレンブラントがこの聖句のシーンを描いている。それを絵画社会学的にみると、また別の問題としてとりあげることができる。その作業は後日の楽しみにとおきたい。

## 2. パーソنزの病人役割論

Jan. 5 1996

昨年暮れから風邪をひいて今年は文字どおり寝正月であった。寝ていると妙にこの原稿の依頼が気になってきて、咄嗟の考えで、病気の社会学的説明を取り上げようと決心した。

周知のように自殺を社会学的にとらえたのはデュルケムであるが、病気を初めて社会学的に研究し、それを定義したのはパーソンズである。パーソンズの行為理論の出発点は、彼がボストンの病院で、許可をえて白衣を着用し、そこで観察して得た知見に基づいている。もちろんその調査は行為理論の範囲にとどまらず、専門職の研究、官僚制の研究へとつながっていくが、彼自身は病気の研究に専念することができなかった。そのことを彼は『個人史』のなかで、「生涯における最大の失敗である」と述べている。しかし彼の病気に関する理論はその後の病気、医療の社会学の出発点となったのである。その研究の一部は『社会体系』の第10章で展開されている。

その章は専門職としての医師と医療に関する分析が主であるが、その作業は当然、患者と疾病の問題と関連するので、病気についてのパーソンズの見解をそこに見いだすことができる。彼は病気を役割理論からとらえる。ミードに始まる役割理論は社会学で重要である。役割とは他者が期待し、自己が学習する行動様式であるともいえる。人は他者に何らかの役割を遂行してほしいと期待

し、他者はその役割を遂行することによって、その役割期待に応える。これが日常的な状態である。しかし人が病気に罹るとどうなるのか。

彼は病気を逸脱 (devience) の一種と見る。逸脱とは集団や社会の秩序を破壊することであり、それから生じる状態である。病人を犯罪者と同様の逸脱者であると見ることは、たしかに奇妙な感じがする。しかし病気が逸脱した状態であり、病人を逸脱者とみれば、彼は通常の健常者、つまり役割遂行のできる人々から隔離されることが望ましい。犯罪者が司法機関によって拘束され、矯正されるように、病人は医療機関によって治療されなければならない。もちろん病気という逸脱は一般的には自己の意図的行為としてなされた犯罪とは異なり、病気になった本人の責任は一応問われない。また本人の意思によってこの状態から逃れることができないと考えられる。つまり病人は通常の社会的な役割遂行から一時的に免除されているとともに、早く社会に復帰し、役割遂行が可能になるように専門家の援助をうける義務があるのである。

パーソンズはこのことを病人役割に関して制度化された期待体系として次の四つにまとめている。第一は正常な社会的役割の責務が免除されているということである。第二は患者は決然とした行為や意志によって健康を回復することを要請されていないということである。しかし第三として患者は病気から回復しようとする義務はある。そして第四として患者は医師と協力する義務があるという点である。そしてパーソンズは病人役割と社会構造との関係は、病人がどのような地位にあるかに関わらずに病気に患するという意味で、条件依存的な役割であり、病気か否か、その程度はどのようなものであるか等に関して一般化された規準が決定しているという点で、病人役割は普遍的であり、機能は限定的で、役割の指向は感情的に中立的であると述べている。

ところで先の四点について次のような疑問が生じるであろう。第一に病人は果たしてどこまで社会的責務を免除されるのか、免除されなくて、極端な場合、過労死することもある。第二に病人自身がケアすることは期待されなければならないのではないか、第三に病人が自分で病気を克服しようと思っても、その限界があるのではないか。また克服しようとする意志の強弱と回復の程度とは必ずしもパラレルの関係ではないであろう。克服できず死亡にいたる場合は多い。第四の専門家との協力についても両者の役割期待の「ずれ」などの問題

があるのではないかと、といった点である。さらにこの病人役割論に関しては慢性病や精神病などは当てはまらないとする批判をはじめ、それは病気に対する個人や集団、人種や宗教などの文化的背景によって異なる点を無視しており、病人役割という概念は中間階層の価値志向を反映しているといった批判がある。それらの点は医療社会学で指摘されており、それらの研究にまかせるとして、ここでは病気を逸脱とみる見方自体を取り上げたい。

というのはパーソンズの病人役割論には病人イコール逸脱者、それに対する逸脱を統制する医療（機関）という図式が存在するからである。病気を逸脱行為とみるとらえ方は、役割遂行と役割期待を説明するためにはそれなりの意味があるが、先に指摘した、責任の付与の有無にみられるように、病気は犯罪、非行などの逸脱とは本質的に異なる。したがって病気を治療する行為は逸脱の統制とは異なる。むしろ敢えて言えば現代の治療機関がそのような統制的機能を肥大化していること自体が、本来の医療行為からの、あるいは医療のモラルからの逸脱であるともいえる。

今一つの問題はマートンが指摘したように逸脱と非同調（non-conformity）とは異なるという点である。逸脱の対語は同調である。マートンは非同調を問題にした。非同調者は集団規範からの離脱を隠そうとしないし、自分が拒否する規範の正当性を攻撃し、代替規範を打ちたてようと試み、公平無私の目的のために規範からの離脱を考えている点を挙げた。もちろんマートンは病気と非同調との関係には言及していないが、両者の関係も点検しなければならない。その理由として、罹病は役割やその遂行責任の免除という状態をつくりだすが、一方では病気に罹ることによって今までの健康管理を反省したり、生き方を再点検し、同調性を点検し、新しい人生観、社会観を見いだす契機を作り出す場合があるからである。病気になって初めて生活にかかわる規範を問い直し、命の尊さを確認する人は多い。このように考えれば、病気は既存の生き方、規範に対する非同調の一種であるといえるのではないかと。また現実には多くの人は病気を背負って生きている。彼らは健康に関わり合う生活様式や習慣を見直して、健康の増進を模索する。

さらに文化的に優れた創造、創作が病人によってなされること、死にいたるまで病苦を超えて創造性を発揮する例は枚挙にいとまがないほどである。つま

り病気を消極的に役割剥脱とみるのではなく、またそのような視点に止まらず、その積極的な側面を評価する立場を再検討することが必要であろう。私的なことにかこつけて言うならば、勿論「怪我の功名」ではなく、風邪をひいたゆえにとも言えないにしても、年末からの体調の変化が病気の社会学的研究への関心に導いてくれたことは事実であるからである。

### 3. M. ヴェーバーと兼行

Jan. 7 1996

昨秋ゼミ生と合宿した。その時日頃読まない本を持っていった。新訂『徒然草』(岩波文庫、1995年)である。読んでみて、かつて中学校の教科書で、その一部分的を読んだときとは異なった楽しみを発見してうれしかった。そのときの印象については、別の雑文に書いたので、ここでは言及しないが、『徒然草』の作者、吉田兼行の人間観、社会観について若干触れてみたい。

この本の文学的、文芸的な意義について云々する資格も能力も私は持たないが、社会学的に見て兼行の視点を探ることは興味ある作業であると思うからである。それは遁世者としての兼行の生き方、ものの見方、考え方に関わる問題であるからである。この本の解説者、奈良岡氏によると、兼行の出家は遁世者となるためであったという。周知のようにM. ヴェーバーの宗教社会学では宗教意識 (Religiösität) の担い手を *Virtuosen* と *Massen* つまり達人と大衆、あるいは玄人と素人、専門家と非専門家に分けている。前者の宗教意識は神秘主義と禁欲主義に分けられる。大衆は宗教意識とは無縁な存在であり、そのことをヴェーバーは「宗教的に音痴なるもの」(*die religiöse <Unmusikalischen>*)と表現している。

ところで神秘主義的な体験は瞑想的で忘我の境地に達することであり、エクスタシーによる絶対者との合一である。禁欲主義は欲望を制限し、遠ざけることによって、神の御業を実現することである。そしてその禁欲主義には出世間的禁欲 (*äußerweltliche Askese*) と世俗に留まる内世間的禁欲 (*die innerweltliche Askese*) がさらに分けられる。後者の内世間的禁欲とは世俗的な職業生活において信仰の証を得ようとする禁欲である。この内と外との二分法はヴェーバーの『社会学の基礎概念』にみられる開放的關係と封鎖的關係や、『儒教と道教』における儒教のエートスを「外面的品位」(*äußerliche Würde*)

とし、ピュリタニズムのそれを「内面的品位」(innerliche Würde)とした区分にも表れている。

さて兼行の場合は、朝廷に仕え、左兵衛佐になった俗人である。そして30歳頃官吏の身分を離れて遁世者になった。したがって出家したのであるから出世間的である。解説によれば、俗人が出家するには二つの方法があったという。一つは年少にして仏門に入り、剃髪して沙弥戒を受けて沙弥、沙弥尼となり、修行したのち、具足戒を受けて正式に比丘、比丘尼となる道であり、いま一つは中年以降に出家し剃髪し、沙弥戒を受けて生涯沙弥、沙弥尼として過ごす道である。後者の出家者を遁世者、世捨人と称したという。

先のヴェーバーの宗教意識の担い手の分け方によれば、彼らはこの二分法からは分類できない。つまり第三の担い手、造語をすれば達人と大衆との中間的(mittelbar)な担い手であるといえる。それは一方では出世間的な専門家としての比丘、比丘尼と、素人である大衆との中間におり、いわばマージナル・エアリアにいる人物である。遁世という第三の立場にいるゆえに彼らは聖なる世界に対しても、また俗世間に対しても、第三者的な見方、考え方を持つことができるのである。ジンメルという「よそ者」(Fremde)、マージナル・マンは客観的な立場にあり、自由で習慣や先例に拘束されず、文化創造の担い手となる可能性の高いことがうなずける。そしてそのように見れば、マージナル的な見方や考え方が『徒然草』には随所に見えてくるのである。

その内の、数段だけを挙げれば、「名利に使われて、閑かなる暇なく、一生を苦しむることこそ愚かなれ」(38段)、「未だ、まことに道を知らずとも、縁を離れて身を閑かにし、ことにあづからずして心を安くせんこそ、しばらく楽しぶと言いつべけれ。〈生活・人事・伎能・学問等の諸縁を止めよ〉とこそ、摩訶止観にも侍れ」(75段)、「賢げなる人も、人の上をのみはかりて、己れをば知らざるなり。我を知らずして、外を知るといふ理あるべからず。されば、己れを知るを、物知れる人というべし」(134段)等々である。

このように遁世者で文筆家としてマージナル的な立場から世間を見る人は兼行にとどまらず、西行、鴨長明、藤原定家など多い。またそれは洋の東西を問わず見られる。西欧では、例えばダンテはフィレンツェの市政の紛争に巻き込まれ、反逆者の汚名をきせられ、永久追放の宣告をうけ、孤独な放浪生活を続



けた。そして、やっとラヴェンナに安住の地を見つけて、その地で『神曲』を執筆し、死の直前までその完成を急いだのである。またモンテーニュは17年間の裁判官生活に倦み疲れて決別し、博学な女神の胸に引き込むために、かの有名な『エッセー』(Essais)を執筆し、加筆は死の間際まで続いたという。さらにフランスのモラリスト、ラ・ロシュフーコーも然りである。彼は37歳頃、政治的野心を捨てて故郷に隠遁し、ペシミスティックではあるが、鋭い風刺の書、Maximes(『箴言』)を書き上げた。彼らもまた兼行法師のような世捨人として、人間を、社会を第三者的にとらえ、人が通常見ない部分を投射して見せたのである。

ところで彼らは何らかの契機によって、自分の意志で世を捨てた人々であるが、そのような積極的な意志決定にはよらないで、成り行きで、実質的に世を捨てなければならない人々が多い。ありていに言えば捨てられるのである。高齢社会はこのように捨てられる人々の数が多くなる社会であるともいえる。大量の棄民の誕生である。それらの人々は徒然草を書く才能も、彼のように社会を見る能力も持ち合わせていない。むしろ今までに身についた固定した眼鏡で見がちである。あるいは大部分の人々は、いままでの職業や組織に付着した偏見や独断で社会を見て、異なった世界観や価値観を持つことに対して批判的であり、あるいは消極的である。だが高齢社会は第三者的な見方が自由にできる新天地でもある。今までの人生とは違った新しい境地が存在することが解るのである。あえて遁世者にならなくても、新しい見方で人間と社会を見る眼を持てば、その境地はさらに広がるであろう。

我田引水のきらいがあるが、社会学はそのような眼を重視する学問であるといえよう。そうであれば高齢社会には社会学は不可欠な学問となるであろう。高齢社会は聖と俗、内と外、新と旧、表と裏、労働と余暇などの二分法的な分類を超えた見方が可能な社会ということができよう。そのような既存の観点を転回させ複眼的にみるためにも、『徒然草』や『エッセー』、『箴言』などに親しんで、先人たちのものの見方、考え方を学び、新しい社会的な見方を展開することか必要であろう。それによって高齢社会が住みよいものになれば、これに勝ることはないであろう。『徒然草』を読んで、このような感想を抱いたのである。

この雑文の初校がきて、院生から題名がないといわれた。題をつけるほどのものではないが、たしかに指摘されるように、この雑誌に投稿されているものには全て題名がある。だが私のものにはそれがない。しかしこの三本はもともと気の向くままに誌したもので、それらをうまく統一するような題名は付けにくい。考えあぐねた結果、研究ノートに値しない、短い雑文という意味をこめて、音楽用語にカンツォネッタという言葉があるのを思い出し、それを題として使ってみた。ちなみに、手許の『新伊和辞典』（野上素一編 白水社 1982年）では *Canzonetta* に「短詩形の詩」という説明があり、『学生の音楽事典』（編集代表 堀内敬三 音楽の友社 昭和49年）には「短い単純な歌曲」とある。

（くらはししげふみ 佛教大学社会学部社会学科教授）